ANTROPOLOGIA CONTEMPORÂNEA, SOCIEDADES COMPLEXAS E OUTRAS QUESTÕES

MARCIO GOLDMAN
Museu Nacional, UFRJ

Que antropólogo poderia levar realmente a sério uma suposta "antropologia das sociedades primitivas" (ou "simples", ou como se quiser denominá-las)? Sabe-se que as primeiras críticas ao emprego dessas categorias remontam ao final do século passado, com as obras de Boas e Durkheim, constituindo hoje um dos poucos aspectos quase consensuais da disciplina. Parece, contudo, que falar em sociedades "complexas" ou "modernas" não levanta tantos problemas, o que é evidentemente um contra-senso, se admitirmos a impossibilidade ou a inadequação do uso de termos como "simples" ou "primitivo". Essa ausência de problematização só pode derivar na verdade do fato de tendermos a esquecer como a própria noção de "sociedade primitiva" foi construída. Como demonstrou Adam Kuper num trabalho fascinante, a elaboração de uma imagem das sociedades ditas primitivas, bem como das "tradicionais", cumpriu a função política e intelectual de permitir o desenvolvimento de imagens da "sociedade moderna", "complexa", de nossa própria cultura enfim (Kuper 1988). A análise de Kuper permite igualmente uma melhor compreensão de alguns problemas mais específicos que parecem comprometer os estudos antropológicos das sociedades complexas. Se a noção de sociedade primitiva foi constituída, implícita ou inconscientemente, como projeção invertida da nossa, e se a função latente dessa projeção foi a de objetivar ou ratificar uma certa imagem de nós mesmos, isso significa que, para os primeiros antropólogos, a contribuição da antropologia para a análise das sociedades complexas deveria ser apenas parcial e indireta. Conhecendo aquilo que não somos — ou ao menos que deixamos de ser —, estaríamos simplesmente delimitando um campo a

Anuário Antropológico/93
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995

ser coberto por outras disciplinas, como a sociologia, a ciência política ou a economia. O problema é que as coisas raramente se passam com linearidade, e os antropólogos jamais chegaram a aceitar completamente que sua disciplina se limitasse a ser uma "ciência das sociedades primitivas". O fato é que a investigação intensiva desse tipo de sociedade logo trouxe à luz fenômenos e princípios que, de uma forma ou de outra, eram igualmente detectáveis no interior da sociedade à qual pertencia o próprio observador. Se, como afirma ainda Kuper (1988: 231-235), ao longo da história da antropologia a sociedade primitiva passou de "protótipo" a "tipo ideal" e deste a "modelo", essa passagem implicou igualmente na tentativa de averiguar se, entre as variáveis encontradas no modelo, não haveria algumas redundantes, presentes num grande número de sociedades distintas, inclusive e principalmente na nossa. Deste ponto de vista, não há nada a estranhar no fato de que, desde a década de 20, antropólogos com experiência de campo intensiva em sociedades primitivas tenham passado a se dedicar ao estudo das sociedades complexas.

Ao lado deste ponto, é preciso observar que o caráter de "modelo" atribuído às sociedades primitivas não deixa de ser extremamente ambivalente. Kuper utiliza o termo pensando certamente em algo como um "modelo reduzido", laboratório natural onde princípios gerais e mesmo universais poderiam ser isolados. Acabamos de observar, contudo, que se trata também de um modelo no sentido de exemplo de um tipo de investigação que poderia ser estendido a sociedades de outra natureza. Mas trata-se igualmente de um modelo empregado como molde para recortar o universo a ser investigado. Isso se traduz diretamente na tendência dos antropólogos buscarem no interior das sociedades complexas de larga escala unidades mais ou menos equivalentes àquelas que estavam acostumados a estudar. Pequenas cidades, comunidades, subgrupos, subculturas, minorias etc. passaram a fornecer a matéria prima com a qual o antropólogo interessado nas sociedades complexas deveria lidar. A tentativa de recortar verdadeiras "tribos" no interior de um conjunto muito vasto talvez seja uma das principais tendências — ou tentações — da chamada antropologia das sociedades complexas (Perlongher 1993: 139)[1].

---

1. Como me apontou Otávio Velho, o fato de alguns grupos no interior das sociedades complexas utilizarem justamente a categoria de "tribo" para demarcar suas fronteiras pode levantar um problema efetivo para o estudo das representações grupais mas não serve para

Por outro lado, uma das características da investigação antropológica mais tradicional sempre foi o esforço para atingir uma abordagem totalizadora, capaz de restituir o conjunto do universo social para além de seus recortes aparentes ou heuristicamente introduzidos. Se as sociedades primitivas funcionaram como modelos concretos, impulsionando os antropólogos na direção de unidades empíricas semelhantes a elas, funcionaram também como modelos abstratos, levando os pesquisadores a se indagar a respeito de uma possível configuração total discernível atrás da aparente heterogeneidade e fragmentação de qualquer sociedade. Aos "micro-estudos" de subgrupos no interior de sociedades de larga escala responderam, portanto, as "macro-análises" das características globais de culturas complexas. Essa dicotomia dos estudos antropológicos das sociedades complexas é responsável, creio, por uma série de ambigüidades que parecem marcar seu desenvolvimento e mesmo seu estado atual.

Nesse sentido, é preciso inicialmente constatar que a relação entre unidade e fragmentação não se coloca, ao menos de imediato, nos mesmos termos quando se trata das sociedades "primitivas" ou das "complexas". No primeiro caso, o problema que sempre obcecou os antropólogos — convencidos de que alguma espécie de "solidariedade mecânica" regia a (in)diferenciação grupal e individual nessas sociedades — foi encontrar um princípio de unidade institucional que integrasse os vários aspectos ou níveis das sociedades deste tipo. O tema durkheimiano de que cada instituição social seria a expressão parcial de um todo social transcendente, ou o princípio funcionalista de que cada subsistema social seria a atualização de necessidades sociais fundamentais, são apenas dois exemplos de uma tendência muito mais generalizada. No caso das "sociedades complexas", o problema parece ter sempre sido outro, a saber, como dar conta da integração da multiplicidade de grupos aparentemente heterogêneos que constituem este tipo de sociedade. Pelo menos dois tipos de abordagem podem aqui ser discernidos. Por um lado, uma perspectiva "internalista", que, fazendo abstração da inserção do grupo estudado em um conjunto mais amplo, busca esgotar o conjunto de suas articulações interiores. Por outro, uma tentativa de explicar o grupo visado como uma espécie de efeito de forças que o ultrapassariam por todos os lados.

---

negar a artificialidade de recortes empíricos que levem excessivamente a sério essas fronteiras traçadas ou imaginadas pelos próprios grupos.

Estamos às voltas aqui, é claro, com tipos mais ou menos ideais de abordagem teórica, os trabalhos concretos situando-se usualmente entre esses dois extremos. De qualquer forma, a ênfase na perspectiva "internalista" conduz à afirmação de uma (relativa) independência do grupo estudado face a constrangimentos tidos como "externos", enquanto as abordagens mais decididamente "externalistas" acabam quase sempre por sugerir uma quase teoria do reflexo, onde as unidades mais restritas tendem a ser encaradas simplesmente como projeções do conjunto abrangente. Além disso, é importante observar que a dicotomia "interno/externo" parece corresponder diretamente à oposição "micro/macro", que marca igualmente, como vimos, os estudos antropológicos das sociedades complexas, de modo que a análise *microscópica* e *interna* dos grupos em sua suposta *autonomia* se opõe à abordagem *macroscópica* e *externa* de uma sociedade abrangente da qual os grupos seriam o *reflexo.*

Ora, se parece óbvio que as análises do primeiro tipo são insuficientes para dar conta de sociedades de larga escala, os trabalhos apoiados sobre a segunda perspectiva tampouco deixam de levantar uma série de problemas. O mais importante, creio, reside no fato de que, ao insistir na idéia de que instituições ou grupos específicos seriam o "reflexo" ou a "expressão" da sociedade abrangente, estes trabalhos acabam por perder os meios de compreender efetivamente o que viria a ser esta sociedade. Em termos muito simplificados, a questão poderia ser colocada do seguinte modo: se cada fenômeno social específico é expressão da "sociedade", esta só pode ser reduzida a um quase nada, ou a um princípio ideal extremamente impreciso. Essa é uma herança durkheimiana da qual a antropologia ainda não se livrou e que se torna especialmente problemática quando enfocamos sociedades como a nossa, já que o fato é que as diferentes esferas da vida social *compõem* a totalidade social — e não simplesmente *refletem* ou *exprimem* um todo social concebido, ao menos implicitamente, como anterior a suas manifestações específicas. É claro também que esta situação reflete neste campo específico um conhecido dilema que sempre marcou a pesquisa antropológica. Dividida entre o postulado de uma unidade do homem, que pretende enunciar e esclarecer, e a realidade da diversidade cultural que lhe fornece a matéria-prima de suas investigações, a antropologia parece ter sempre oscilado entre uma ambição totalizadora mais ampla do que a das demais ciências sociais e um particularismo cuja minúcia dificilmente encontra paralelo nas outras investigações sobre o fenômeno humano. Parece-me,

contudo, que longe de ver nessa alternância entre o inventário minucioso das diferenças e as concepções mais abrangentes acerca da sociedade e da natureza humanas um problema ou um paradoxo, é preciso, antes, admitir que é aí que reside a originalidade da contribuição da antropologia para problemas que, na verdade, são extremamente gerais.

Há ainda muito a dizer, é claro, a respeito desse conjunto de questões, ambigüidades e dificuldades. Antes de fazê-lo, contudo, é necessário discutir muito mais detalhadamente as várias vertentes da contribuição antropológica para o estudo das sociedades complexas. Para isso acredito ser preciso adotar uma estratégia diferente de uma abordagem direta que suporia necessariamente, por um lado, a existência inquestionável de um campo denominado "antropologia das sociedades complexas", e, por outro, a possibilidade de periodizar a história da antropologia como um todo em função da determinação de momentos decisivos para seu interesse por este tipo de sociedade. Devido aos motivos já alinhados, o primeiro ponto — a existência de um tipo específico de conhecimento antropológico acerca de um tipo particular de sociedade — fica em suspenso até o final da discussão. O segundo — a periodização — exige uma tomada de posição *a priori* que, espero, o desenvolvimento do trabalho irá legitimar. Meu pressuposto é que a antropologia, implícita ou explicitamente, sempre manteve uma relação teórica privilegiada com as chamadas sociedades complexas ou, para ser mais preciso, com a sociedade na qual teve origem como campo de conhecimento. Ou seja, que mesmo nas investigações aparentemente mais afastadas de toda preocupação com a sociedade ocidental, uma certa concepção deste universo está sempre presente e que esta concepção influi de algum modo na pesquisa desenvolvida e nas teorias construídas.

É bem verdade que uma certa tradição pretende estabelecer uma data para o surgimento desse interesse antropológico pelas "sociedades complexas", data que pode variar de acordo com os recortes do historiador. Não é contudo de possíveis discordâncias cronológicas que se trata aqui. Tudo indica, ao contrário, que esse interesse seja contemporâneo da própria constituição da antropologia como campo de conhecimento. Parece difícil sustentar que, bem ou mal, explícita ou implicitamente, um antropólogo, ainda quando preocupado com "nativos" muito distantes ou com a elaboração de teorias muito gerais, não possua alguma concepção acerca de sua própria sociedade e — o que é o mais importante — que essa concepção não afete

de algum modo sua própria investigação particular e/ou suas teorias mais ou menos globais.

É claro também que com o retrocesso dos modelos primitivistas ou historicistas — que pretendem que o presente dos "outros" possa esclarecer nosso passado e, às vezes, nosso futuro — as chamadas sociedades complexas passaram a se constituir em objeto direto de pesquisas e teorias antropológicas. É justamente aí que os problemas começam, pois é no mínimo duvidoso que tenhamos nos livrado dos modelos que guiavam nosso pensamento e que tenhamos, de fato, sido capazes de elaborar uma via de acesso diferente para o conhecimento e a problematização de nossa própria sociedade. Nesse sentido, a "antropologia das sociedades complexas" parece ser, ao mesmo tempo, a origem, o destino e a prova da investigação antropológica. Oriunda de uma preocupação evolucionista com nossos começos, a antropologia só pode se renovar se for capaz de renovar-nos, levando ainda mais longe o que sempre pretendeu fazer com os "outros": apresentar as diferenças que nos permeiam e contribuir assim para que sejamos capazes de nos estranhar e, conseqüentemente, de nos problematizar e questionar.

* * *

No interior deste quadro e das premissas rapidamente esboçadas, não é difícil perceber que o interesse pelas chamadas sociedades complexas remonta à própria constituição da antropologia, prosseguindo ao longo de toda a história da disciplina. *Grosso modo*, acredito ser possível sustentar que três grandes modelos marcaram o desenvolvimento do pensamento antropológico.

Em primeiro lugar, um modelo diacrônico, que permeia certamente as teorias dos evolucionistas sociais, mas também as da Escola Sociológica Francesa e as de Boas e parte seus alunos. Modelo igualmente presente na "pré-história" da antropologia — com o Iluminismo do século XVIII — e em correntes menos influentes da história da disciplina, como os difusionismos germânico e britânico. Em todos esses casos, para além das inúmeras e conhecidas diferenças e oposições entre as escolas e os autores, o *tempo* é a variável fundamental, o modelo a ser construído supondo um escalonamento micro ou macro-histórico dos fenômenos estudados, de forma a

restabelecer uma cadeia causal e encontrar a explicação do conseqüente pelo antecedente. Autores como Tylor, Durkheim, Boas, ou os iluministas e difusionistas, discordam certamente a respeito de um sem número de questões, inclusive acerca da escala temporal a ser utilizada e dos critérios exigidos para sua manipulação. Todos, contudo, parecem estar de acordo com o fato de que a verdadeira explicação dos fenômenos sociais ou culturais deveria necessariamente passar por algum tipo de reconstituição histórica.

Desta perspectiva, é na década de 20 que se pode situar uma primeira ruptura nos modelos da antropologia social e cultural. O funcionalismo britânico e o culturalismo norte-americano quase simultaneamente passarão a colocar em questão o privilégio do eixo temporal, propondo sua substituição por um modelo que deveria ressaltar descontinuidades e especificidades de ordem sobretudo espacial. Esse modelo sincrônico será, como se sabe, responsável pela ênfase na pesquisa de campo como único meio de coleta de dados e na objetivação dos conceitos de sociedade e cultura como os verdadeiros temas da investigação antropológica.

Uma segunda ruptura poderia ser estabelecida no final da década de 40, ruptura que se produz especialmente no interior da antropologia francesa, que, até então, com uma ou outra exceção, havia se mostrado particularmente fiel à versão durkheimiana do modelo diacrônico. A obra de Claude Lévi-Strauss, com sua recusa em acantonar a pesquisa antropológica em unidades temporais ou espaciais empiricamente dadas, constitui certamente o marco decisivo desse terceiro modelo[2]. Trata-se aqui do que poderíamos denominar, talvez, um modelo "acrônico", uma vez que, como se sabe, o objetivo *derradeiro* da investigação consistiria no isolamento de certas estruturas mentais invariantes que permeariam todas as sociedades e culturas em todas as épocas e lugares.

---

2. "Já é tempo, para a etnologia, de livrar-se da ilusão criada de todos os modos pelos funcionalistas, que tomam os limites práticos onde os encerra o gênero de estudos que preconizam por propriedades absolutas dos objetos aos quais os aplicam. O fato de um etnólogo acantonar-se durante um ou dois anos em uma pequena unidade social, bando ou aldeia, esforçando-se para apreendê-la como totalidade, não é razão para crer que em outros níveis, distintos daquele em que a necessidade ou a oportunidade o colocam, essa unidade não se dissolva em graus diversos em conjuntos que permanecem freqüentemente insuspeitados" (Lévi-Strauss 1971: 545).

Finalmente, creio que a década de 80 testemunhou uma nova ruptura na história da antropologia, caracterizável superficialmente por aquilo que Stephen Tyler denomina "pós-modernismo" antropológico (Tyler 1986) ou que Ardener considera o fim dos "ismos" — das "escolas" — em antropologia (Ardener 1985: 56; Overing 1985: 6), ou ainda que Sherry Ortner pensa ser uma nova antropologia baseada na ação ou na práxis (Ortner 1984: 127). Todos esses diagnósticos ressaltam como traço geral desse novo modelo uma recusa das grandes teorias e dos grandes esquemas que teriam dominado o pensamento antropológico até este momento, recusa esta efetuada em nome do privilégio dos discursos efetivos, das relações concretas ou das práticas. Creio que se trata, igualmente, de um ponto de vista mais profundo, de uma recusa apenas mais ou menos consciente dos três grandes modelos que construíram as antropologias clássica e moderna. O modo específico pelo qual a antropologia contemporânea pretende escapar simultaneamente destes modelos é uma questão que deverá ser tratada no final deste trabalho. Por ora, é preciso acrescentar que este desenvolvimento, longe de constituir um privilégio da antropologia, resulta antes de um movimento muito mais geral na história das idéias, sua manifestação no pensamento antropológico derivando principalmente de uma releitura da tradição e dos objetivos da disciplina em função de algumas influências exercidas sobre ele a partir da década de 70 pela filosofia, história, crítica literária etc.

* * *

Como demonstrou Hélène Clastres, é justamente a devoção prestada pelos iluministas à história enquanto única dimensão explicativa que, paradoxalmente, impediu a constituição da antropologia social ou cultural ainda no século XVIII. Situando os antigos "selvagens" nos começos do processo histórico, os iluministas perdiam no mesmo golpe a possibilidade de explicá-los: toda explicação sendo histórica e os "primitivos" não tendo, por definição, história, nada poderia ser dito em termos explicativos de suas sociedades, cuja investigação serviria apenas, portanto, como meio de explicação daquelas que delas teriam se originado (Clastres s.d.: 205-208) — ponto que demonstra que, por trás da aparente preocupação com os

primitivos, é apenas sua própria sociedade que verdadeiramente interessa aos iluministas.

Ainda de acordo com H. Clastres, se o evolucionismo social pode ser considerado efetivamente a primeira corrente de pensamento antropológico, isso se deve não a uma recusa, mas a uma espécie de radicalização do projeto iluminista. Bastava supor que os "primitivos contemporâneos" não se confundiam inteiramente com os primeiros homens para que um certo passado lhes fosse concedido, dotando-os conseqüentemente de uma dimensão histórica que os tornava simultaneamente explicáveis através dos conhecidos recursos da "história conjectural" (:205-208). De qualquer forma, o caráter fundamental do conceito evolucionista de "sobrevivência" demonstra bem que a verdadeira questão dos autores vitorianos é sua própria sociedade. O estudo das culturas primitivas forneceria não apenas a chave histórica para a compreensão de nosso presente, como também, e principalmente, os meios para detectar o que restaria ainda aqui de passado, possibilitando assim contribuir no processo de eliminação desses vestígios[3].

O quase-positivismo de Durkheim explicitará de modo muito mais claro esse privilégio da sociedade ocidental, ao considerar como diletante e virtualmente supérflua a investigação de outras sociedades quando não subordinada à compreensão da nossa e às necessidades de uma reforma moral. Mesmo em seus textos mais tardios, Durkheim jamais deixou de se pensar como um sociólogo na tradição comteana, ou seja, como um cientista que pretende contribuir para o conhecimento de sua própria sociedade tendo em vista uma possível intervenção corretiva futura. A crise ocidental, os perigos do individualismo, a necessidade de uma nova moral e de uma outra religião, sempre foram seus temas centrais. A diferença em relação a Comte reside apenas no fato de que para Durkheim a verdadeira explicação deveria ser de ordem causal, a mesma que o positivismo ortodoxo recusa como ainda "metafísica". De qualquer modo, do ponto de vista durkheimiano, explicação causal significa explicação histórica, o que obriga a situar os

3. Conhece-se certamente a última frase de *Primitive Culture* de Tylor: "Assim, ao mesmo tempo ativa no auxílio do progresso e na remoção dos atrasos, a ciência da cultura é essencialmente uma ciência do reformador" (Tylor 1871, vol. II: 453). Como diz Marcel Detienne, o antropólogo seria "um homem de fronteiras", capaz de "reconhecer o selvagem em nós"; o problema é que freqüentemente ele o faz "a fim de extirpar uma coisa estrangeira, de amputar uma excrescência" (Detienne 1981a: 45-46).

fenômenos "primitivos" no centro das preocupações, uma vez que a abordagem dos fatos sociais mais "complexos" dependeria justamente da análise desses fenômenos "elementares".

No contexto dos modelos diacrônicos, a obra de Boas introduz um ligeiro deslocamento. Ao contrário de iluministas e evolucionistas, e de modo muito mais profundo que Durkheim, Boas supõe ser necessário distinguir radicalmente pesquisa científica e participação política. Como mostrou Adam Kuper, há uma tendência na história da antropologia para que as questões mais diretamente políticas sejam abandonadas na medida em que a disciplina se academiza, substituindo as grandes questões de outrora por problemas específicos da corporação (Kuper 1988: 9)[4]. Neste processo de profissionalização acadêmica da antropologia, Boas parece marcar uma etapa decisiva, restringindo o objetivo da disciplina à investigação minuciosa das sociedades primitivas, sem dedicar quase nenhuma atenção a sua própria sociedade ou às sociedades complexas em geral.

O problema é que, na verdade, como demonstrou Roger Bastide, existem dois modelos de relação entre teoria e prática: um, "cartesiano", que pretende libertar-se da prática para conquistar o saber e assim exercer o poder — modelo que implica uma separação entre ciência (sempre dos meios) e ação (sempre dos fins); outro, "marxista", que supõe que a práxis determine a verdade, que o logos e o próprio real sejam constituídos por ela, o que impede qualquer separação entre meios e fins, ciência e ação (Bastide 1979: 1-8). Ora, o primeiro modelo corresponde claramente à "concepção liberal de ciência" (: 136) que Boas pretende adotar, defendendo a democracia principalmente na medida em que possibilita a liberdade necessária para a pesquisa científica crítica. Desta perspectiva, o relativismo cultural só poderia constituir um puro princípio metodológico permitindo o acesso neutro ao "outro. A separação "cartesiana" entre ciência e ação, entretanto, dificilmente se sustenta por muito tempo, a segunda invadindo a primeira e remetendo para o modelo "marxista". É natural, portanto, como mostraram Marcus e Fischer, que o relativismo tenha rapidamente deixado

---

4. Como observa Yans-McLaughlin, Boas desconfiava de qualquer possibilidade de envolvimento político direto por parte dos antropólogos. Com a emergência do nazismo e a Segunda Guerra Mundial essa posição se complica, mas a resposta de Boas é imaginar o abandono da carreira antropológica para se dedicar, como cidadão, a combater o nazismo (Yans-McLaughlin 1986: 187).

de ser concebido apenas como "um conjunto de orientações metodológicas", convertendo-se em uma "doutrina, ou posição" com fortes implicações e dificuldades políticas e morais (Marcus & Fischer 1986: 19-25). Portanto, não há nada a estranhar no fato de terem sido alunos de Boas os antropólogos que desenvolveram os maiores esforços para aplicar teórica e praticamente o conhecimento antropológico nas sociedades complexas ou, mais particularmente, na sociedade ocidental. De qualquer forma, Boas parece inaugurar um momento da história da antropologia no qual a relação entre teoria e ação passa a ser concebida como de exterioridade, ou seja, no qual as teorias desenvolvidas pelos antropólogos são colocadas à disposição dos agentes tendo em vista facilitar sua ação. Os debates internos à disciplina passam a assumir um caráter cada vez mais acadêmico e o máximo de tarefa prática que um antropólogo deveria assumir é a "assessoria" de projetos efetivamente postos em prática por outrem. Os adeptos do modelo sincrônico adotarão quase invariavelmente esse tipo de postura.

Do chamado culturalismo se falará com detalhes adiante, mas em relação ao funcionalismo britânico é possível adiantar que esta corrente parece ter levado a seu mais alto grau o processo de profissionalização e academização do saber antropológico, sendo que este é o momento em que a antropologia esteve mais próxima de se converter efetivamente em uma pura "ciência das sociedades primitivas". Ainda assim, é preciso observar que a ênfase na adaptação funcional, na unidade e harmonia das sociedades humanas, não poderia deixar de ecoar na compreensão das sociedades complexas. É natural, portanto, que o funcionalismo tenha se tornado rapidamente uma das orientações dominantes do pensamento sociológico estrito, sobretudo daquele preocupado com a possibilidade de ação corretiva sobre processos sociais tidos como "anormais" ou "patológicos". Além disso, como mostrou Bastide, pelo menos a vertente malinowskiana do funcionalismo deriva em parte das necessidades administrativas da colonização, em especial da *indirect rule* britânica. A teoria das necessidades engrenaria melhor com a prática do que o funcionalismo sistemático de Radcliffe-Brown, porque corresponde a um esforço para manter as funções de uma instituição mesmo quando esta é suprimida, através da criação de outra que seria funcionalmente equivalente à desaparecida, ou seja, que desempenharia a mesma função de satisfação de uma necessidade qualquer (Bastide 1979: 16-19). Instituições tradicionais destruídas pela colonização poderiam assim ter preservadas algumas de suas funções básicas.

Vale a pena igualmente assinalar de passagem que, a despeito de suas diferenças intrínsecas, os modelos diacrônico e sincrônico não são absolutamente estranhos um ao outro. Como demonstrou Lewontin, o uso do conceito de *adaptação* revela um outro plano onde tais modelos convergiriam. Conceito chave do evolucionismo biológico ou social, esta noção aparecerá igualmente nos funcionalismos de todos os tipos (adaptação à natureza ou à sociedade enquanto tal) e no culturalismo, com sua hipótese de que cada cultura seria uma espécie de resposta adaptativa diferenciada a questões básicas da existência humana, universalmente colocadas portanto para todas as sociedades (Lewontin 1985: 217-218).

O pensamento de Lévi-Strauss, por seu turno, sintetiza de modo peculiar esse conjunto de questões e ambigüidades que tem marcado a história da antropologia. Por um lado, trata-se inequivocamente da radicalização do projeto cientificista da disciplina. Reconhecendo a impossibilidade de certeza no conhecimento do outro, Lévi-Strauss converte o esforço para atingir esse conhecimento sempre inadequado em meio de um saber mais abrangente e seguro de si, saber sobre o homem enquanto tal, devolvendo de algum modo a antropologia à sua etimologia original[5]. O célebre esquema "etnografia-etnologia-antropologia", que representaria as três etapas sucessivas e necessárias do conhecimento antropológico, revela bem essa pretensão de um saber global sobre o homem. Por outro lado, existe toda uma parte da obra de Lévi-Strauss — em geral subestimada nas apreciações sobre o autor — que trata de questões como a história, as diferenças culturais, a especificidade da sociedade ocidental, e que parece apontar em outra direção. Trata-se aqui mais das reflexões de um moralista que busca no século XVIII suas fontes do que a de um cientista tentando corrigir e ampliar as certezas do XIX. Em outros termos, Lévi-Strauss, como Boas, jamais se furtou ao debate acerca de sua própria sociedade, tratando contudo de manter essa participação cuidadosamente separada do que considera ser sua verdadeira contribuição científica.

Se por antropologia contemporânea entendermos o que foi acima assim caracterizado rapidamente, devemos reconhecer neste movimento a intro-

---

5. "Esse é o procedimento do etnógrafo quando se dedica ao campo, pois — por mais escrupuloso e objetivo que queira ser — não é jamais ele mesmo, nem o outro, que encontra ao final de sua pesquisa. No máximo pode pretender, pela aplicação de si ao outro, extrair o que Mauss denominava fatos de funcionamento geral [...]" (Lévi-Strauss 1973: 17).

dução de uma série de questionamentos e problematizações no panorama que acaba de ser muito rapidamente esboçado. É claro, como já foi dito inúmeras vezes, que a antropologia não constitui um saber "paradigmático" no qual escolas se sucederiam hegemonicamente ao longo da história. Isso significa que a existência, hoje em dia, de defensores dos modelos acrônico, sincrônico e mesmo diacrônico não constitui objeção ao quadro aqui traçado. Em outros termos, isso quer dizer simplesmente que por "antropologia contemporânea" entendo — e aqui há evidentemente um juízo de valor inteiramente assumido — os esforços para desenvolver o pensamento antropológico numa direção distinta daquela explorada até quase a exaustão pelos modelos clássicos e modernos. Deste ponto de vista, pode-se sustentar que uma das características gerais desse movimento contemporâneo é tentar levar às últimas conseqüências nosso inevitável envolvimento pessoal e sócio-político com o "outro" e com o conhecimento a seu respeito. Tarefa que pode ser desenvolvida de várias maneiras e em inúmeras direções: explorando os efeitos que o observador e sua sociedade exercem na observação de campo e no relato etnográfico que dela deve derivar (no caso da antropologia interpretativa norte-americana — por exemplo, Clifford & Marcus 1986); analisando o modo pelo qual nossa própria história e nosso contexto social atual infletem nossos conceitos e sua aplicação às outras sociedades (em alguns trabalhos britânicos contemporâneos — Asad 1983 e 1986, entre outros); mostrando como as formas de organização social e política, ou os modos de pensamento, das outras sociedades são capazes de abalar algumas das certezas mais incrustradas no senso comum e no pensamento erudito do Ocidente (como nos trabalhos de Pierre Clastres — 1974 e 1980 — acerca do primeiro ponto ou de Marcel Detienne — 1979, 1981a e 1981b — sobre o segundo).

* * *

É difícil, portanto, imaginar que uma pesquisa antropológica qualquer não diga direta ou indiretamente respeito à sociedade do observador — ainda que no limite essa relação se reduza a apenas mais uma elaboração de nossa secular vontade de saber. A tradição antropológica, contudo, costuma se esforçar por estabelecer algum tipo de fronteira entre o estudo das sociedades "simples" e o das "complexas", bem como alguma forma de datação

que assinalaria o início e as principais etapas de desenvolvimento do interesse pelo segundo tipo de sociedade.

Escrevendo em 1961, Eisenstadt acreditou poder estabelecer uma tipologia dos "estudos antropológicos das sociedades complexas". Quatro categorias de trabalhos marcariam, de seu ponto de vista, este domínio do saber antropológico. Em primeiro lugar, os estudos de pequenas comunidades encravadas em sociedades de larga escala e com elas relacionadas. A seguir, a pesquisa a respeito de grupos institucionalizados funcionando no interior de sociedades complexas — pesquisa que pode enfatizar seja a estrutura interna desses grupos, seja suas relações globais com a sociedade abrangente, seja a conexão específica dos grupos inclusivos com sistemas mais fundamentais para o funcionamento da sociedade como um todo. Em terceiro lugar, teríamos as tentativas de análise da "estrutura 'total' de sociedades relativamente complexas, mas não modernas". Enfim, um quarto tipo, mais ou menos impreciso, cortaria as outras modalidades de pesquisa, incluindo os estudos de situações complexas de mudança e/ou contato, bem como a investigação das relações interpessoais ou intergrupais em certos contextos da sociedade complexa moderna — como a indústria, por exemplo (Eisenstadt 1961: 204). Eisenstadt sugere ainda que essas quatro modalidades de investigação antropológica das sociedades complexas refletiriam diretamente os principais tipos de abordagem predominantes na antropologia em geral. Como ressaltam diversos comentadores do texto (: 210-219), a atenção do autor incide exclusivamente na antropologia britânica, deixando significativamente de lado a contribuição norte-americana, que é, ao mesmo tempo, anterior, de outra natureza e mais ampla que a inglesa, como veremos a seguir.

Ainda no contexto da antropologia britânica, o seminário organizado em 1963 a respeito da "antropologia social das sociedades complexas" parece dar razão a Eisenstadt, oferecendo simultaneamente um quadro das principais preocupações inglesas acerca dessas sociedades. O tema dominante em todas as intervenções é o que Frankemberg denomina "problema da síntese", ou seja, como "fazer a micro-sociologia [...] relevante para a macro-sociologia" (Frankemberg 1968: 148). Em outros termos, pode-se dizer que todos os participantes do seminário tendem a reconhecer que o objeto da antropologia em geral seriam unidades de pequena escala e que, ao se dedicar a sociedades de maior magnitude, esta disciplina deveria apenas cumprir a missão de contribuir para sua compreensão através da

investigação de pequenos grupos, comunidades ou redes de relações que nela ainda persistiriam. Como formula com precisão Burton Benedict, a antropologia deveria sempre estudar a *"smallness":* seja sociedades de pequena escala, seja pequenos grupos no interior de sociedades mais amplas (Benedict 1968: 23-24).

Outra maneira de formular esta posição é apresentada no mesmo seminário por Eric Wolf, completamente afinado aqui com a tendência dominante dos estudos antropológicos britânicos acerca das sociedades complexas. De seu ponto de vista, o objeto da investigação antropológica dessas sociedades só poderia consistir nas organizações "suplementares" ou "informais", situadas nos interstícios dos sistemas mais centrais e fundamentais para esse tipo de sociedade. Essa proposta, evidentemente, sonha com uma importante contribuição que esses estudos de pequena escala poderiam oferecer às análises mais abrangentes, mas Wolf não é capaz de adiantar nada de substantivo nessa direção, seguro certamente de que o trabalho de síntese caberia a pesquisadores treinados em outras tradições disciplinares (Wolf 1968: 1-2). Como diz ainda Frankemberg, citando Freedman, a " falácia antropológica por excelência" seria tentar atingir a sociedade abrangente através do simples estudo indutivo de pequenos grupos" (Frankemberg 1968: 124).

Esta maneira de abordar as sociedades complexas dominante na antropologia britânica — mas não exclusiva dela, é claro — constitui um efeito simultâneo das posições teóricas adotadas por esta tradição antropológica e da relação efetiva que as pesquisas empíricas mantinham com seu objeto de estudo e com o contexto global em que eram desenvolvidas. Do primeiro ponto de vista, a ênfase funcionalista na análise de sociedades de pequena escala — ou de sociedades maiores consideradas como resultado da simples justaposição de pequenos grupos idênticos entre si, como na África (Benedict 1968: 23-24) — mais ou menos independentes; na "estrutura social" pensada como agregado de relações interpessoais ou intergrupais — com o conseqüente centramento dos trabalhos nas relações ego-centradas e nos grupos corporados; na unidade, homogeneidade e harmonia dessas sociedades, quebradas apenas por fenômenos tidos como mais ou menos anômalos, como o "contato" e a "mudança social", não poderia deixar de se refletir nos trabalhos especificamente dedicados às sociedades complexas. Os "pequenos grupos" poderão, assim, aparecer como sucedâneo das "pequenas sociedades"; as redes de relações interpessoais "informais" como equivalentes às relações sociais "primitivas"; os mecanismos de associação

e controle como representando a relativa estabilidade das sociedades de pequena escala; a relação dos grupos inclusivos com a sociedade abrangente como uma versão da integração funcional dos subsistemas sociais ou dos grupos constitutivos da sociedade total. É claro que deste ponto de vista a antropologia deveria renunciar à autonomia epistemológica que detinha ao tratar das sociedades primitivas, contentando-se em se converter numa espécie de "ciência auxiliar" no caso das sociedades complexas.

Por outro lado, os acontecimentos históricos não parecem ter se preocupado muito em obedecer aos postulados funcionalistas de equilíbrio, independência e homeostase. A rápida transformação das populações africanas — o abalo de suas instituições tradicionais e o processo de urbanização — obrigou os antropólogos a perseguirem de alguma forma seus objetos tradicionais na direção do processo de "modernização". Desse modo, a "antropologia urbana", especialização sempre imbricada com a antropologia das sociedades complexas, se desenvolveu na Inglaterra a partir da década de 50 seguindo o fluxo de migrantes africanos na direção das cidades coloniais[6]. E talvez seja esta a razão que levou Eisenstadt a não se referir explicitamente aos estudos antropológicos sobre a sociedade ocidental em sua apreciação da antropologia das sociedades complexas.

Em todas as direções mapeadas acima, o desenvolvimento das ciências sociais nos Estados Unidos, da antropologia cultural em particular, parece inteiramente distinto da situação britânica. Após Boas, com sua enfática separação entre ciência e ação, a maioria dos antropólogos norte-americanos passou a assumir uma suposta necessidade de vincular de algum modo essas duas dimensões. Até a Segunda Guerra Mundial, essa vinculação assumiu, entretanto, a forma de uma relação externa, semelhante ao que ocorria na antropologia inglesa — ainda que os americanos tenham sempre sido mais contundentes na afirmação de que a pesquisa antropológica deveria servir para esclarecer e orientar a ação prática e política. De qualquer forma, como afirma Bastide, a antropologia cultural, bem como outros desenvolvimentos no interior das ciências sociais norte-americanas, tendeu a apresen-

6. "Ao mesmo tempo, antropólogos que haviam estudado sociedades tribais 'primitivas' estavam se deslocando para as cidades. Na medida em que as políticas coloniais passavam da exploração dos recursos naturais para a exploração do trabalho humano, habitantes de aldeias eram atraídos para longe de suas casas pelos processos econômicos e pelo fascínio da cidade" (Friedl & Chrisman 1975: 8). Cf. também Mitchell 1968.

tar um caráter "curativo", preocupando-se com o "diagnóstico" de situações sociais tidas como mais ou menos problemáticas. O estudo de sociedades indígenas já há muito transtornadas pelo violento choque com a cultura dominante, bem como a investigação de processos de mudança dotados de alta velocidade, como a imigração e a urbanização, contribuíram para fazer do antropólogo americano um "trouble shooter", segundo a expressão de Clyde Kluckhohn citada por Bastide (1979: 20-21).

Assim, se é usual situar o marco inicial do interesse antropológico pelas sociedades complexas nos trabalhos de sociologia ou antropologia urbanas levados a cabo a partir da década de 20 pela chamada Escola de Chicago e por antropólogos com experiência de campo em sociedades primitivas como Lloyd Warner (Friedl & Chrisman 1975: 1-3, Gulik 1973: 980-981, Partridge & Eddy 1978: 13-17, Press & Smith 1980: 1-6), é preciso reconhecer, como ressalta Gutwirth (1987: 1-3), que estes trabalhos estão desde o início marcados pelo interesse em dar conta dos problemas relacionados com a recente instalação de imigrantes nos guetos de Chicago. A extensão das técnicas da chamada escola de cultura e personalidade na direção das sociedades complexas, por sua vez, está diretamente vinculada com o interesse em descobrir se os "distúrbios da adolescência entre os jovens norte-americanos [...] tinham causas fisiológicas ou sociológicas" (Bastide 1974: 168), visando evidentemente uma intervenção nas estruturas pedagógicas mais amplas. Como diz Margaret Mead — sem dúvida a principal representante deste movimento de inserção da teoria da cultura e personalidade na sociedade americana —, após seis estudos a respeito de sociedades primitivas, ela estava pronta a retornar para casa, "convencida de que a próxima tarefa era aplicar o que sabíamos, da melhor forma que pudéssemos, aos problemas de nossa própria sociedade" (Mead 1965: 3).

Ora, esse tipo de preocupação levou a antropologia cultural norte-americana a assumir posições ambíguas a respeito da sociedade em que estava inserida, bem como acerca da questão da relação entre esta sociedade como um todo e os grupos que a compõem (Jackson 1986: 95, Stocking Jr. 1986: 5-7). Por um lado, uma ênfase relativista tendia a valorizar as diferenças e os direitos dos subgrupos e, conseqüentemente, a questionar certos padrões dominantes da sociedade abrangente. Aqui se inscrevem sem dúvida, entre outras, noções como as de "cultura espúria" de Sapir, a crítica da "intolerância" de Ruth Benedict e o elogio da diversidade esboçado por Margaret Mead (Handler 1986: 149-152). Por outro lado, tratava-se de

enfatizar a homogeneidade e unidade da sociedade abrangente, fazendo simultaneamente apelo à idéia de uma intervenção corretiva que evitasse os extremos a que pode chegar esse ideal de unidade e esse esforço de homogeneização. Deste ponto de vista, a antropologia passa a ser encarada mais como uma "engenharia social", como sustentava Ruth Benedict, do que como "crítica cultural". A conseqüência desta posição é evidentemente a adoção de uma postura muito mais simpática em relação à sociedade na qual se vive: "sempre gostei de minha própria cultura — assim como gosto de meu próprio nome e de ser uma mulher" (Mead 1965: xi).

O desenvolvimento da antropologia cultural norte-americana tende a indicar que sua vertente assimilacionista se afirmou com mais força que a pluralista, que permaneceu mais como princípio abstrato e declaração de intenções do que como posição eficaz. Como indica Bastide, o triunfo da teoria da aculturação desenvolvimentista no próprio contexto do culturalismo testemunha bem este processo (Bastide 1979: 14-16). Do mesmo modo, o estabelecimento de uma "antropologia aplicada", resolutamente apoiada por Margaret Mead entre outros, confirmam este diagnóstico (Eddy & Partridge 1978). Assim, se é verdade que a ambigüidade entre "romantismo" e "pragmatismo" já se encontrava encravada na antropologia americana desde Boas (Stocking Jr. 1976: 30-33), é incontestável que a disputa será resolvida a favor da segunda posição com a eclosão da Segunda Guerra Mundial e a participação dos antropólogos no esforço de guerra. Esta é uma longa e importante história ainda por ser devidamente contada, sendo que este não é evidentemente o lugar para fazê-lo. Contentar-me-ei, portanto, com as observações necessárias para o desenvolvimento deste trabalho.

Desde 1939, Margaret Mead busca se juntar aos movimentos relacionados com a guerra ainda por eclodir, escrevendo uma carta à esposa do presidente norte-americano onde defende a necessidade de uma análise psico-sociológica dos alemães, do nazismo e do próprio Hitler, tendo em vista, diz ela, levá-los a não provocar o início dos conflitos (Yans-McLaughlin 1986: 194-195). Com a inviabilização da substituição do "apaziguamento territorial pelo psicológico" (: 195) preconizada por Mead, a participação dos antropólogos na guerra se tornará realmente efetiva. Em 1940, a própria Margaret Mead se envolverá com o "Comitê para o Moral Nacional", grupo privado voltado para a mobilização das ciências e dos cientistas para a guerra. É neste contexto que Mead passará a desenvolver o que denominou "estudos de cultura à distância", destinados a analisar os

povos envolvidos no conflito (: 195-196). Logo após Pearl Harbor, Gorer escreve um artigo sobre o "caráter nacional japonês" e, em 1942, um memorando para o Comitê fazendo recomendações a respeito de um possível futuro acordo de paz com os japoneses (Partridge & Eddy 1978: 29). No final de 1942, algumas revoltas nos campos de internamento de nipo-americanos levam o governo a convocar antropólogos a fim de esclarecer "aspectos culturais do comportamento japonês" (: 29-30). O ponto culminante deste processo é, sem dúvida, a elaboração de *O Crisântemo e a Espada* de Ruth Benedict, escrito originalmente como relatório para o Serviço de Informação de Guerra americano e desenvolvido, sem que a autora jamais tivesse pisado o Japão, através de uma combinação de análise da literatura e da pesquisa com imigrantes japoneses internados nos campos de reclusão (Benedict 1972: 7-8). Além disso, sabe-se que investigações da mesma natureza foram conduzidas a propósito de praticamente todas as populações envolvidas na guerra, proliferando nesta época os estudos sobre o "caráter nacional" alemão, italiano, polonês etc. É interessante igualmente observar que alguns anos após o final da guerra, em 1949, Gorer publicará uma extensa análise do "caráter nacional russo", o que serve para demonstrar que o esfriamento do conflito não impediu a continuação deste tipo de abordagem antropológica[7].

Há um outro lado nessa preocupação antropológica com as sociedades atingidas pela guerra, a saber, o interesse pela própria cultura norte-americana. Ainda em 1942, Margaret Mead publica *And Keep Your Powder Dry*, livro cujo objetivo é apenas parcialmente revelado por seu subtítulo, *An Anthropologist Looks at America*. Mais que uma simples análise antropológica dos Estados Unidos, trata-se da "contribuição de um cientista social para vencer a guerra e estabelecer uma paz justa e duradoura" (Mead 1965: xi). Esta observação, escrita para a edição aumentada de 1965, serve para demonstrar que, embora motivados mais diretamente pela situação de guerra, os objetivos da autora não haviam se alterado substancialmente com o fim do conflito. Em suas própria palavras, seu problema central persistia sendo "a relevância do estudo dos povos primitivos para nossa compreensão de nosso próprio comportamento habitual e nossas tentativas de modificá-lo" (: xxvii). É claro que a situação extrema representada pela Segunda Guerra,

7. Talvez a melhor apresentação de conjunto, bem como uma das críticas mais perspicazes, da teoria do caráter nacional ainda seja Leite 1969.

com a ameaça nazista, só podia ter radicalizado a vertente intervencionista e "partisan" (: xi) do culturalismo norte-americano. Como sustenta Yans-McLaughlin (1986: 205-206), o perigo totalitário teria levado Mead a moderar sua análise da América como sociedade plural e internamente diferenciada, fazendo com que afirmasse os valores supremos de uma unidade democraticamente estabelecida. A democracia passa, portanto, de modo mais ou menos paradoxal, a ser encarada como valor último e universal — e isso em nome do fato de ser o único sistema capaz de respeitar a diversidade e a pluralidade. Essa "teoria de guerra da cultura democrática" (: 208) não se esgotará, contudo, com o fim do conflito, ainda que a Bomba Atômica e os novos conflitos mundiais levem Mead a voltar a realçar as diferenças internas que permeariam a sociedade norte-americana (Yans-McLaughlin 1986: 214 e Mead 1965: xi).

Em suma, a vertente norte-americana da antropologia das sociedades complexas aponta, por um lado, ao contrário dos estudos britânicos, na direção de análises macroscópicas de grande envergadura destinadas a restituir o "padrão" global das sociedades modernas. Por outro lado, esta vertente realça um dos paradoxos deste tipo de investigação. Como conciliar o respeito pela diferença e a crítica ao etnocentrismo específicos da tradição antropológica com a existência de sociedades aparentemente voltadas para a absorção ou supressão das diferenças e para a imposição de alguns valores tidos como superiores ou universais? A defesa genérica da diversidade não é capaz de solucionar o impasse, já que, por exemplo, o caso limite do nazismo havia demonstrado a necessidade de impor uma fronteira para a aceitação e valorização da diferença. Mas a posição simplesmente oposta — defender de modo igualmente genérico a democracia em sua manifestação norte-americana — ameaça fazer aceitar, ao lado do justo combate contra forças do tipo do nazismo, o esforço para erradicar qualquer forma de diversidade que aparente ou que seja acusada de ameaçar o sistema global — fato para o qual dificilmente se dispõe de indicadores seguros e acima de discussão. Como sugeriu Bastide, o relativismo cultural comporta certamente um paradoxo, mas este é de natureza muito mais política que lógica: admite-se a diferença todas as vezes em que esta parecer suficientemente compreensiva a ponto de concordar pacificamente com sua dissolução e absorção em um conjunto dominante; caso contrário, pode ser encarada como perigo a ser suprimido (Bastide 1979: 12-16). Nesse sentido, talvez seja possível ir além das constatações de Marcus e Fischer acerca do relati-

vismo cultural: se este inicialmente tendeu de fato, como vimos, a se constituir em simples princípio metodológico destinado a possibilitar a compreensão do outro, tendo apenas posteriormente se convertido em postulado teórico, pode-se sustentar que ainda veio a atravessar outro limiar, convertendo-se em uma espécie de princípio tático destinado a facilitar uma estratégia global assimilacionista e de supressão da diferença.

Um terceiro caso do interesse antropológico pelas sociedades complexas é representado pela antropologia francesa, que tendeu a se desenvolver de forma distinta da vertente britânica tanto quanto da norte-americana. Parte dessa especificidade poderia ser atribuída, creio, à tradicional continuidade entre sociologia e antropologia na França, desde Durkheim e Mauss até bem recentemente. As preocupações globalizantes dos autores ligados à Escola Sociológica Francesa não puderam deixar de marcar, portanto, as tentativas de abordagem propriamente antropológica das sociedades complexas — a não ser pelo fato de uma reação contra os grandes modelos da Escola, bem como contra suas preocupações tidas como ainda filosóficas ou moralizantes, ter se esboçado. De fato, após a Segunda Guerra Mundial, os antropólogos franceses ora se rebelaram abertamente contra seus mestres (como diz Lévi-Strauss de si mesmo em alguma parte dos *Tristes Trópicos*), ora buscaram simplesmente restringir o alcance de suas investigações, definindo como *etnologia* seu trabalho e buscando se concentrar exclusivamente nas sociedades ditas primitivas. Isso explicaria, ao menos em parte, a virtual ausência de contribuições francesas para a antropologia das sociedades complexas pelo menos até o final da década de 50.

Duas linhas de investigação se estabelecem a partir deste momento. A primeira em ordem cronológica deriva das pesquisas de Georges Balandier na África (Gutwirth 1987: 2), pesquisas que, embora definidas como "sociológicas", se aproximam bastante, em termos de seus interesses gerais, das investigações britânicas desenvolvidas na mesma época neste continente. Por mais diferentes teórica e metodologicamente que essas análises possam ser, trata-se nos dois casos de dar conta dos processos de mudança social e urbanização impostos pelos colonizadores europeus às sociedades africanas.

Por outro lado, os trabalhos específicos de Louis Dumont a respeito do sistema de castas na Índia (Dumont 1978) rapidamente assumiram o caráter de uma investigação global da sociedade indiana e, em seguida, de modelo para a compreensão da sociedade ocidental (Dumont 1977). Nesse sentido, a obra de Dumont parece se aproximar bastante em alguns planos dos traba-

lhos antropológicos norte-americanos a respeito das sociedades complexas. De fato, num certo sentido, a posição de Dumont poderia ser considerada "culturalista": dado um referencial empírico objetivo e universal — o indivíduo "infra-sociológico" em seu caso — a antropologia se limitaria a descrever os modos pelos quais as diferentes culturas humanas elaborariam as mais variadas concepções ideológicas a seu respeito. Tudo se passa então de modo análogo à chamada "escola de cultura e personalidade", que postulava uma realidade humana infra-estrutural e bio-psicológica que as culturas trabalhariam diferentemente a fim de produzir distintos tipos de personalidade.

É apenas mais recentemente, a partir da década de 70, que uma etnologia urbana se estabelece na França (Gutwirth 1987: 1-2). Aparentemente preocupada com o estudo de grupos específicos (categorias profissionais, imigrantes, minorias...), esta vertente apresenta, não obstante, um traço distintivo ao buscar, por um lado, não perder o contato com questões mais abrangentes e, por outro, desenvolver uma reflexão metodológica mais profunda que a elaborada na tradição anglo-saxônica (Belmont 1987, Delaporte 1986 e 1987, Gutwirth 1987, Lenclud 1986, Pétonnet 1987, Testart 1986). Duas grandes questões interligadas parecem articular este debate francês acerca da antropologia das sociedades complexas. Em primeiro lugar, uma interrogação a respeito, se não da possibilidade, ao menos da conveniência da aplicação dos métodos antropológicos na investigação deste tipo de sociedade. Em segundo, uma questão mais concreta, dizendo respeito aos meios efetivamente necessários para empregar o método antropológico tradicional na investigação das sociedades complexas.

Testart, por exemplo, se inclina na direção do privilégio das sociedades primitivas, acreditando que a ênfase nas complexas comportaria o perigo do "abandono do objeto tradicional da antropologia", mais adequado, pensa o autor, para os objetivos da disciplina (Testart 1986: 148-150). Por outro lado, alguns autores acreditam que este debate refletiria apenas a dificuldade, ou mesmo a impossibilidade, de definir com precisão e sem etnocentrismo o que poderia ser uma sociedade *complexa*. Como afirma Nicole Belmont, não existe "no mundo uma única sociedade simples" (Belmont 1987: v), o que significa, é claro, que todas são igualmente complexas, fazendo com que o conceito perca todo poder distintivo. Além disso, mesmo supondo, para as necessidades da causa, a possibilidade de falar em sociedades simples, limitar a elas a pesquisa antropológica bem

poderia representar uma espécie de "evolucionismo metodológico" em nada melhor que o teórico (Lenclud 1986: 160). Deste ponto de vista, caberia ao antropólogo das sociedades complexas (simples designação para se referir, no fundo, a nossa própria sociedade) apenas efetuar as pequenas modificações necessárias em seu método tradicional para dedicar-se à pesquisa de seu novo objeto. Este debate metodológico, ao qual ainda retornaremos, levanta, portanto, questões teóricas fundamentais.

* * *

Alguns antropólogos tendem a desconfiar da antropologia das sociedades complexas em virtude de sua suposta tendência para generalizações amplas e apressadas, sem o minucioso trabalho de campo que caracterizaria a etnologia tradicional. Os sociólogos e cientistas políticos, ao contrário, temem que o particularismo excessivo que imaginam marcar a antropologia em geral acabe por invadir o estudo das sociedades nas quais se especializaram. De fato, acabamos de observar que a existência de uma tensão entre particularismo e universalismo permeia a tradição antropológica, sendo possível, assim, que as duas avaliações opostas tenham ambas uma certa dose de razão. O problema é que as melhores soluções apresentadas para esse dilema aparente da antropologia não são as que apontam com exclusividade em uma ou outra direção, nem mesmo as que buscam simplesmente adicionar as duas dimensões como se constituíssem efetivamente camadas distintas. Nesse contexto, é significativo que muito recentemente um cientista político, preocupado com a possível má influência "idiográfica" que a antropologia estaria exercendo sobre as demais ciências sociais no Brasil, tenha dirigido críticas mais ou menos agudas ao "particularismo" dos antropólogos (Reis 1991: 28-29 e 40-41). E não deixa de ser igualmente curioso que para responder a tais críticas, uma antropóloga tenha sentido a necessidade de lembrar o viés universalista supostamente dominante na tradição antropológica (Peirano 1991: 44-45).

A verdade é que este tipo de crítica — e de resposta — não é nada recente. Em 1948 — durante o apogeu dos estudos culturalistas sobre as sociedades complexas, portanto — um sociólogo norte-americano dedicou um pequeno artigo ao mapeamento das "limitações dos métodos antropológicos em sociologia" (Bierstedt 1948). Essas limitações, acredita o autor,

derivariam de algumas "diferenças profundas entre as sociedades primitivas e as civilizadas [que] restringem a eficácia dos métodos antropológicos quando aplicados às últimas" (: 22). As "diferenças profundas" com sua conseqüente influência no plano metodológico seriam, fundamentalmente, em número de cinco:

1. "As sociedades civilizadas possuem escrita [*are literate*]", o que obrigaria a investigação a se dirigir para o material escrito, mais central neste caso do que os depoimentos orais com qual os antropólogos costumariam se contentar (: 22, 23-24).
2. "As sociedades civilizadas" "possuem histórias", o que faria com que os métodos sincrônicos da antropologia se mostrassem especialmente inadequados para sua justa compreensão (: 22, 24-25).
3. Essas sociedades "são suscetíveis de análise causal compreensiva em termos históricos", análise que os antropólogos dificilmente estariam interessados em desenvolver (: 22, 25-26).
4. "Sua diversidade e variedade culturais são incomparavelmente grandes", o que resistiria aos esquemas antropológicos elaborados para sociedades uniformes e homogêneas (: 22, 26).
5. "Suas relações com outras sociedades são constantes e difusas no tempo e no espaço", o que desmontaria as tentativas antropológicas de analisá-las como totalidades fechadas (: 22, 26-28).

Em suma, *escrita, história, magnitude, diversidade* e *abertura*, seriam as características centrais distinguindo as sociedades "civilizadas" das "primitivas". Características que deveriam fazer com que seu estudo fosse desenvolvido a partir da pesquisa de documentos, da análise causal, de métodos quantitativos e através do mapeamento de amplas redes de relações, intercâmbios e contatos. Desse modo, pode-se concluir com facilidade que "os métodos antropológicos em geral são destinados a responder questões cuja significação sociológica é limitada quando o objeto de investigação é a sociedade civilizada (: 22). Na verdade, o quadro desenhado por Bierstedt é tão esquemático que a defesa apresentada por Kluckhohn (em Bierstedt 1948: 30) não tem qualquer dificuldade seja em denunciar o exagero e o etnocentrismo da distinção entre tipos de sociedade proposta pelo autor, seja em demonstrar que os antropólogos sabem utilizar, e utilizam efetivamente quando necessário, todos os métodos listados por ele como específicos da sociologia. De qualquer forma, ao menos algumas das ques-

tões colocadas por Bierstedt não deveriam deixar de merecer uma maior atenção por parte dos antropólogos: a falta de conexão dos estudos de grupos específicos no interior das sociedades complexas com questões mais abrangentes, e um possível "ceticismo a respeito das informações que os antropólogos nos forneceram sobre as sociedades sem escrita", quando nos defrontamos com certas afirmações antropológicas a respeito de nossa própria sociedade (: 30)[8].

O já citado artigo de Eisenstadt é sem dúvida bem mais compreensivo com os "estudos antropológicos das sociedades complexas". Ainda assim, além de, como vimos, limitar o alcance desses estudos a aspectos informais dessas sociedades, o autor não se furta a algumas observações críticas de caráter mais geral. Os "limites dos métodos antropológicos" quando aplicados às sociedades complexas (Eisenstadt 1961: 201) derivariam, também de seu ponto de vista, das diferenças específicas entre este tipo de sociedade e as "primitivas": dotadas de uma ordem de grandeza muito superior a estas, as sociedades complexas exigiriam para serem devidamente compreendidas o detalhado mapeamento das conexões dos fenômenos e grupos informais com estruturas muito mais abrangentes (: 204-205). Isso significa que o papel da antropologia das sociedades complexas deveria se limitar ao plano descritivo, deixando o trabalho de análise e síntese em outras mãos (: 208-209). De qualquer forma, Eisenstadt não deixa de ter certa razão ao apontar para o fato de que os próprios antropólogos, ao tentarem formulações mais amplas acerca das sociedades complexas, "tendem a empregar a nomenclatura sociológica usual, em geral sem tentar nenhuma abordagem crítica desta nomenclatura" (: 209). As respostas oferecidas por uma série de antropólogos ao artigo de Eisenstadt (: 210-219) voltam a insistir na impossibilidade de distinção precisa entre sociedades "simples" e "complexas", reafirmando a contribuição antropológica para a compreensão das últimas, mas deixando significativamente de oferecer exemplos substantivos dessa contribuição, bem como mantendo, ainda que implicitamente, uma certa dicotomia entre as sociedades primitivas e a nossa.

---

8. "'Quanto mais os antropólogos escrevem sobre os Estados Unidos', resmungou Bernard De Voto quando foi publicado *And Keep Your Powder Dry* de Margaret Mead, 'menos acreditamos no que dizem sobre Samoa'" (Geertz 1983: 9).

* * *

Essa rápida excursão através de alguns problemas levantados pela aplicação das teorias e métodos antropológicos às chamadas sociedades complexas — excursão que me esforcei por tornar tão sintética quanto possível — revela, creio, uma série de questões recorrentes e fundamentais. De um modo ou de outro, todas as contribuições enfocadas remetem para quatro pontos evidentemente interconectados. Do mais concreto ao mais geral, seriam eles:

1. Como aplicar o método tradicional da antropologia nos estudos das sociedades complexas — entendendo-se por método tanto as técnicas de investigação quanto os modelos destinados a articular os resultados desta investigação?
2. Como conciliar a abordagem microscópica característica da antropologia tradicional com a perspectiva macroscópica exigida pelo estudo de sociedades de grande escala, perspectiva que não deixa de caracterizar igualmente a antropologia tradicional quando esta se esforça por restituir o "todo social" ou a "totalidade cultural"?
3. Como definir com precisão o que viria a ser uma sociedade *complexa*, sem cair na ilusão etnocêntrica que se contentaria em conceber uma tal realidade em oposição a algo como "sociedades simples" ou "sociedades primitivas"?
4. Como conceber a natureza e o papel de uma "antropologia das sociedades complexas", o que não pode deixar de levantar a questão da natureza e papel do conhecimento antropológico em geral? — ponto mais abstrato para o qual remetem todas as questões anteriores.

Esta última questão tem sido evidentemente discutida ao longo de toda a história do pensamento antropológico. Como lembra Thornton (1988: 289), a antropologia já foi definida como "ciência do reformador" (Tylor), "ciência natural da sociedade" (Radcliffe-Brown), "história" (Kroeber, Evans-Pritchard) e, eu acrescentaria, como "tradução cultural" (Evans-Pritchard), "semiologia" (Lévi-Strauss), "psicologia" (Sperber, Lévi-Strauss), "ciência interpretativa" (Geertz), "crítica cultural" (Marcus e Fischer), entre outras definições. Por mais diferentes que essas concepções possam ser, parece-me que a grande tensão subjacente a este debate se

estabelece entre as tentativas de isolamento de invariantes ou leis gerais — conhecimento que poderia ou não ser aplicado *a posteriori* — e os esforços para mapear diferenças ou singularidades — que igualmente podem ou não ser aplicados na prática. Não que este debate se trave entre as "boas" e "más" correntes ou os "bons" e "maus" autores, de qualquer lado que sejam alinhados aliás. Trata-se de uma tensão que permeia, no limite, cada texto antropológico.

Nesse sentido, uma das características do modelo contemporâneo de antropologia de que se falou acima é, sem dúvida, uma reação mais radical às ambições cientificistas que têm marcado a história da disciplina. Correndo o risco de um certo exagero, eu diria que a antropologia contemporânea tende a assumir seu caráter de *história*, mas na acepção forte do termo tal qual estabelecida por Paul Veyne. Do ponto de vista deste autor, *história* não designa um gênero ou parte do conhecimento científico geral, voltado para a descoberta de algumas leis específicas, mas um esforço profundo para atingir os processos de "objetivação" que engendram, em cada época e em cada sociedade, os "objetos" aparentemente naturais que os cientistas sociais costumam tomar como dados a trabalhar (Veyne 1982: 151 e 154). Isso significa que Veyne não pretende opor a história às demais ciências sociais, nem estas como um todo às ciências exatas ou naturais. De seu ponto de vista, só existiria na verdade um tipo de ciência: exatas, naturais, humanas ou sociais, trata-se sempre de "praxiologias formalizadas" e abstratas, cuja intenção de atingir um alto grau de precisão obriga a renunciar a uma imensa gama de variáveis concretas. Distinta deste modo de conhecimento, a "história" se dedica ao "sublunar", ao vivido, e de direito, embora não de fato, não lhe é permitido deixar de lado qualquer aspecto da realidade abordada (: 80-88 e 117-128). Tudo é sempre um "fato total", e "na realidade, a teoria do fato total quer dizer, simplesmente, que nossas categorias tradicionais mutilam a realidade" (: 29). Em suma:

> existem, pois, duas soluções extremas em presença de um evento: ou explicá-lo como um fato concreto, fazê-lo "compreender", ou só explicar certos aspectos escolhidos, porém explicá-los cientificamente; em resumo, explicar muito, porém mal, ou explicar pouca coisa, porém muito bem [: 87].

É nesse sentido que sociologia, antropologia, geografia, tudo o que se designa usualmente por "ciências sociais" ou "ciências humanas", são história.

História, ou *histórias*, neste sentido é um termo que dispensa qualquer referência privilegiada à variável *tempo* e, portanto, ao modelo diacrônico característico não apenas da antropologia clássica como da quase totalidade do pensamento ocidental entre o século XVIII e o início do XX. Concebida desta forma, a história perde, portanto, toda conexão exclusiva com o "período" — "mito favorito" do historiador, diz Veyne (1989: 25). Isso não significa, contudo, um simples triunfo do modelo sincrônico; ao contrário, o "lugar" (um dos mitos favoritos do antropólogo, eu diria) deixa igualmente de ser a referência determinante de toda investigação (Veyne 1982: 144). Para ser mais preciso, eu diria que essa interfecundação abre o caminho para a superação dos modelos clássicos e modernos que vimos demarcar a história da antropologia. É bem verdade que o modelo psicológico e acrônico de Lévi-Strauss já havia introduzido um primeiro descentramento ao subverter o privilégio concedido ao tempo e/ou ao espaço. O problema é que, do ponto de vista de Lévi-Strauss, a superação dos modelos diacrônicos e sincrônicos exige uma espécie de eternidade atópica a partir da qual todos os acontecimentos datados e localizados poderiam ser tratados como emanação de processos transcendentais. O movimento contemporâneo radicalizará este descentramento, abandonando as pretensões cientificistas que ainda marcam o pensamento de Lévi-Strauss: não se trata mais de encaminhar-se na direção do eterno e do universal, mas do *específico* (Veyne 1989: 38-39). É neste sentido que a antropologia, como "história", pode se dedicar ao estudo de *tramas* em que o tempo e o espaço não são imprescindíveis, mas "somente um meio em que tramas históricas se desenvolvem em liberdade" (: 42). Tudo se passa então, por um lado, como se uma dimensão geográfica invadisse a histórica, substituindo os monótonos relatos evolutivos lineares por um jogo de migrações e deslocamentos capaz de aceitar os acasos e as novidades. Por outro lado, contudo, foi igualmente necessário que o plano histórico contaminasse o geográfico, fazendo com que este passasse a ser concebido de um modo dinâmico, onde a mudança e a transformação tomam o lugar das ilusões de estabilidade e fixidez.

Sendo assim, tal qual ocorre com a história, não pode existir algo como "a antropologia", somente antropologias *de* alguma coisa e *em* algum local e período (: 23-24). Conhece-se certamente o célebre debate em torno da antropologia dita "urbana": seria esta uma antropologia "da cidade" ou simplesmente uma pesquisa antropológica desenvolvida "na cidade"? Os próprios termos da questão parecem mal colocados, uma vez que, por um

lado, o objeto de uma investigação antropológica particular não pode se confundir, como acabamos de ver, com o lugar ou o período em que esta é elaborada ou sobre o qual incide: os "objetos" são sempre processos, tramas, "objetivações". Isso não significa, contudo, que qualquer coisa possa ser pesquisada em qualquer contexto. Desde Mauss sabemos que existem "casos privilegiados", ou seja, períodos e lugares que oferecem um meio mais adequado para o desenvolvimento, ou ao menos para o esclarecimento, de determinadas tramas. Não é casual, portanto, que o princípio de reciprocidade tenha sido desvendado a partir da investigação das sociedades "primitivas", e que a noção de "região moral" tenha emergido com os estudos urbanos da Escola de Chicago (Perlongher 1993: 141-142).

Mas isso não significa tampouco o abandono da vertente universalista do pensamento antropológico. Significa apenas que os universais estão sempre do lado dos processos de objetivação, não de pretensos objetos naturais de qualquer espécie. É por essa razão que o debate entre abordagens microscópicas e macroscópicas pode assumir outras dimensões. O "macro" não é um somatório, nem mesmo um produto simples, de inúmeros "micro" justapostos; o "micro", por sua vez, não é um "macro" reduzido a dimensões que imaginamos mais fáceis de controlar e esclarecer, o que permite falar em "reflexo" ou "manifestação". Na verdade, a passagem do "macro" ao "micro" corresponde a uma efetiva mudança de nível, de modo que, como em física, as variáveis que operam em um plano não são as mesmas que funcionam no outro. Mais do que isso, o "micro" é o plano dos processos de objetivação que fazem aparecer e que sustentam os "objetos" que encontramos no nível macroscópico.

A partir dessas premissas, percebe-se que no contexto das várias disciplinas que passam por essa transformação contemporânea uma das grandes possibilidades da antropologia é contribuir decisivamente para o mapeamento desse plano microscópico — e isso devido, é claro, ao fato de ter se especializado ao longo de sua história nesse tipo de investigação[9]. Esta contribuição não pode, entretanto, como adverte Bastide (1979: 139), assumir a forma de uma simples "miniaturização" ou "parcelização" da realida-

9. "O fato de a antropologia social já ter sido transformada pela *experiência da multiplicidade* no mundo faz dela incidentalmente um dos ramos do conhecimento mais preparados para experimentar as enormes mudanças conceptuais envolvidas no colapso do modernismo no Ocidente [...]" (Overing 1985: 6).

assim os designavam, e na medida em que eles se apropriavam destes nomes para identificar sua facção em relação às demais.

Fried aponta que "nomes facilmente se tornam o meio político para dividir e conquistar, e depois disso, ao fornecerem marcas e sinais de distância social, podem servir para manter um sistema de exploração" (1975: 36). No caso dos Waimiri-Atroari, os funcionários da FAWA seguiram a divisão antiga feita pela população regional, reinterpretando-a e criando uma versão oficial de dois grupos para corresponder a ela. Os Waimiri-Atroari apropriaram-se desta divisão, usando-a conforme seus interesses na FAWA. Aqueles designados "Atroari" pelos servidores aproveitavam da atitude destes, de privilegiá-los, reforçando o desdém que mostravam para com aqueles que designaram "Waimiri".

Martius (1867: 569) refere-se aos nomes Aturais e Waeyamara, Wuaiamares ou Uaiumares, possivelmente outros grupos indígenas. Barbosa Rodrigues denomina a população indígena, com a qual entrou em contato no baixo rio Jauaperi na segunda metade do século dezenove, de "Crichanás", embora a identifique com os Uamerys, Uaimeris e Waimirys, nome que alega derivar do nome do rio Jauaperi (1885: 9, 46, 59, 67, 135). Sua modificação do nome, que já havia adquirido uma conotação pejorativa entre os regionais após muitos anos de guerra interétnica, foi uma tentativa de reconstruir a imagem destes índios para a sociedade nacional. Após ter estabelecido um aldeamento em Tauacuera e sedentarizado muitos índios neste local (Baines 1991a: 329-336), Barbosa Rodrigues afirma: "Os terríveis Jauaperys, os traiçoeiros Uaimirys já não existem. Desapparecendo, deram logar aos Crichanás que se chegam ao civilisado com a taça da hospitalidade, [...] Não são mais aquelles que [...]" (enumera os estereótipos altamente pejorativos que a população regional guardava a respeito deles). Tornam-se, nas palavras do botânico: "homens de brio e de coração [...] e alegres festejam a presença do branco de quem recebem a benção!" (1885: 59).

Ao dizer que os "Uaimirys" deram lugar aos "Crichanás", Barbosa Rodrigues escreveu em sentido figurado. Redefiniu-os verbalmente, declarando-os serem aquilo em que os queria transformar, numa afirmação de poder, estratégia adotada também por coordenadores da FAWA (Baines 1991a, cap. VII, 5.i). Como muitos representantes do poder colonial, ele lamentava a violência perpetrada contra a população indígena, remodelando-

a com algumas das características que Pratt (1986: 46) alega que os detentores de poder freqüentemente encontram naqueles que subjugaram.

Após outras invasões das terras indígenas por regionais e outras tentativas de sedentarizar os índios do rio Jauaperi, em 1924, o Inspetor Regional do S.P.I.[18] refere-se aos "Atroahys", localizados no alto rio Alalaú, e aos "Uaimirys", do rio Jauaperi, como "duas tribos" que no passado se guerreavam. Ofícios referentes ao Posto Indígena Jauaperi no ano de 1926 mencionam duas "tribos". Num destes documentos[19] relata-se que os "Atroahys", quando "atacam os civilizados, costumam estender a sua ação aos Uaimirys, pensando que eles auxiliam os civilizados na invasão de suas terras". Em outro documento, de 1927[20], conta-se a respeito dos indígenas de Tunuahu: "Dizem eles que foram atacados pelos Atroahys que lhes deixaram sem coisa nenhuma [...]". É possível que alguns grupos locais tivessem atacado outros para obter bens manufaturados, ou que tivessem dito isso como estratégia para ganharem mais bens dos funcionários do S.P.I.

No mesmo ano, o Inspetor Regional[21] apresenta os "Atroahy" como "rancorosos [... e] tradicionais inimigos" dos "Uaimirys"; os "'Uaimirys' estabelecidos à margem direita do rio Jauapery [...] 'Atroahys' moradores à margem esquerda". Contudo, o Encarregado do Posto Indígena Jauapery, em 1928, constata que "existe diversos grupos porém a tribo é só uma, linguagem é só uma, os costumes são os mesmos". O Inspetor, em outro relatório[22], refere-se aos "Uaitimirís ou Atroaís" como um só povo. O sertanista Gilberto Pinto Figueiredo Costa, em seus relatórios, os divide, usando os dois nomes. As informações quanto à localização dos dois alegados grupos são contraditórias, o que sugere que as duas identidades apresen-

---

18. Relatório do Inspetor do S.P.I. no Amazonas e Acre, Bento M. Pereira Lemos, referente ao ano de 1924, Manaus, 07-03-1925.
19. Ofício nº.1049, remetido ao Encarregado do Posto Indígena do rio Jauaperi pelo auxiliar, respondente pelo expediente, Manaus, 23-08-1926.
20. Ofício nº 83, recebido de Sebastião Gomes de Lima, Encarregado do Posto Mahaua, no Jauaperí, de 02-09-27, dirigido a Bento M. Pereira de Lemos, Inspetor do S.P.I. no Amazonas.
21. Relatório referente ao ano de 1927, apresentado pelo Inspetor da I.R. 1ª do S.P.I., Bento M. Pereira de Lemos, Manaus, 03-01-1928.
22. Relatório do Inspetor, Bento M. Pereira de Lemos, da 1ª I.R. do S.P.I., referente ao exercício de 1930-31.

especificidade e, portanto, os meios de compreendê-la — e de criticá-la, se for o caso. Assim, é significativo que boa parte da produção antropológica contemporânea a respeito das "sociedades complexas" se limite a reinvidicar, também para nós, uma "cultura" (por exemplo, Sahlins 1976, cap. 4, "La Pensée Bourgeoise — A Sociedade Ocidental como Cultura"), deixando de investigar a originalidade, a diferença específica que o mundo ocidental constitui. Um exemplo significativo poderia ser o belo livro de Todorov sobre a "conquista da América", onde esta é interpretada como um caso especial — do ponto de vista metodológico — da nossa relação com as outras culturas. Segundo o autor, a vitória européia só poderia ser atribuída a uma certa particularidade do "código" cultural azteca, apoiado na premissa de que os signos derivariam do mundo, não dos homens, impedindo-os portanto de utilizá-los como "arma destinada a manipular outrem", privilégio do modo pelo qual o Ocidente manipularia os códigos semiológicos (Todorov 1982: 95). O problema, como indicam Deleuze e Guattari, é que é possível que o esquema geral da codificação — o modelo semiótico ou semiológico — não seja fundamental e determinante para toda e qualquer sociedade, em especial para a nossa própria. Segundo estes autores, nossa cultura operaria na verdade a partir de "uma axiomática social que se opõe aos códigos em todos os aspectos" (Deleuze & Guattari 1976: 316)[12], o que revelaria ao mesmo tempo uma especificidade de nossa cultura e as razões de seu poder destrutivo.

A partir dessas indicações, ainda que sumárias, pode-se tentar recolocar a questão do que viria a ser uma "sociedade complexa", e a resposta não pode deixar de ser um tanto óbvia. Por um lado, como já foi dito, é

12. A discussão das noções de "código", "codificação", "axiomática" e "decodificação" se encontra em Deleuze & Guattari 1976: 311-334. *Grosso modo*, a "codificação" implica um rígido controle dos "fluxos" que atravessam o corpo social. Em um vocabulário estruturalista, dir-se-ia que os "acontecimentos" são continuamente postos em estrutura, até o momento em que esse ajuste se torna impossível e a própria estrutura acaba sendo rompida. Essa "decodificação" sobrevém em geral, embora não necessariamente, quando do contato com o mundo ocidental. Este, por outro lado, ainda que não desconheça os códigos, funcionaria apoiado em um sistema mais fluido, que permite a contínua incorporação de fluxos, que, mesmo sendo aparentemente estranhos e ameaçadores, são convertidos em outras tantos elementos de sua "axiomática" global. Para Deleuze e Guattari, a sociedade ocidental, o "capitalismo", funcionaria, sobretudo, a partir de um modelo de destruição e incorporação, mais que de tradução e codificação.

claro que não existem sociedades simples, e basta meditar um pouco sobre qualquer cultura para que sua complexidade específica venha à luz. Complexidade *específica*, uma vez que por "sociedade" ou "cultura" devemos entender apenas o arranjo particular de processos e forças que podem estar presentes em muitas partes, ou até mesmo em todas; arranjo cujos limites são dados exclusivamente pela posição do observador e pelas necessidades da pesquisa. O termo "sociedades complexas" deve, portanto, ter o mesmo destino do de "sociedades primitivas", entendido sempre entre aspas, como se diz, e remetendo simplesmente para o contexto em relação ao qual o observador deve buscar um certo afastamento. Para usar uma expressão de Yves Delaporte, eu diria que o termo ganha algum sentido quando a "distância" entre sujeito e objeto de conhecimento deve ser substituída por um esforço de "distanciamento" (Delaporte 1987: 241-242)[13]. Ou, como diz Nicole Belmont, todas as vezes que a distância etnológica deixa de ser "espacial" ou "temporal" para se tornar "moral" (Belmont 1987: v). Nesse sentido, a antropologia das sociedades complexas é efetivamente o correlato — causa e efeito simultaneamente — de uma "crise do modo de tomada de distância", levantando a questão crucial de "como pensar a modernidade, a evolução, o progresso quando se renuncia ao socorro da ideologia primitivista?" (Paul-Lévi 1986: 318).

* * *

"A objeto novo, métodos novos" (Delaporte 1987: 229):

1. Os estudos de "longa duração" efetuados em "comunidades" restritas através da "observação contínua" tendem a ser substituídos por pesquisas de "longuíssima duração" desenvolvidas em "sociedades" de larga escala mediante "observação intermitente" (: 241-242).
2. A observação participante adquire seu verdadeiro sentido, na medida em que na etnologia tradicional tendia a ser confundida com a simples "observação direta" (: 242).

13. "Efeito de distanciamento: no teatro, efeito pelo qual o ator se dissocia de seu personagem" (Delaporte 1987: 242).

3. A observação direta e contínua se converte em "observação flutuante", semelhante à "escuta flutuante" do psicanalista: o observador está sempre em situação de pesquisa, sua atenção podendo ser exigida a qualquer instante (Gutwirth 1987: 10. Ver também Belmont 1987: vi, onde a autora ressalta a homologia entre a figura do "olhar" na antropologia e da "escuta" em psicanálise).

Em outros termos, e um tanto ironicamente, trata-se no fundo de continuar a fazer o que sempre costumamos procurar fazer quando investigamos nossa própria sociedade. A única advertência é para o fato de que deveríamos estar especialmente atentos para dois conjuntos de questões que nosso trabalho inevitavelmente envolve.

Em primeiro lugar, não esquecer que a tradição de sua disciplina permite ao antropólogo ter acesso a certas dimensões não muito claras de sua própria sociedade, seja porque evitadas pela investigação teórica usual, seja porque excluída pelas práticas sociais dominantes, seja em virtude das duas razões. É aqui que se insere o que denominei acima passagem ao molecular, realizável pela antropologia das sociedades complexas, passagem que não se confunde com as investigações "microscópicas" habituais nem com uma suposta concentração nos aspectos "informais" dessas sociedades. O plano molecular pode certamente ser atingido a partir de qualquer objeto molar, o que não exclui que a escolha do objeto empírico seja fundamental para os propósitos analíticos. A noção de "informal", por sua vez, deveria ser substituída pela de "implícito", no sentido proposto por Paul Veyne. Embora as tramas de que trata o historiador ou o antropólogo não guardem nada de oculto, secreto ou inconsciente no sentido forte do termo, seu próprio caráter de trama faz com que não sejam imediatamente evidentes, ao contrário do que parece ocorrer com as situações molares que as tramas objetivam. Cumpre, portanto, "explicar" essas tramas, não no sentido de estabelecer leis ou causas como nas ciências propriamente ditas, mas no sentido mais vulgar de "explicitar" a trama, de resumi-la de modo adequado para que uma certa compreensão seja atingida (Veyne 1982: 51-54). Barnes e Epstein (em Eisenstadt 1961: 210-211) têm razão ao criticarem Eisenstadt por opor descrição e análise na antropologia em geral e na antropologia das sociedades complexas em particular. Ao contrário do que ocorre no esquema levistraussiano, a "etnografia", como descrição analítica e explicitadora das tramas, engloba imediatamente toda a "etnologia" e toda a "antropologia" que se pode almejar.

Além disso, deveríamos reconhecer mais enfaticamente que, por um lado, os estudos sobre as sociedades primitivas "contribuíram para recolocar a imagem sociológica das sociedades modernas" (Mandelbaum, em Eisenstadt 1961: 214), e que, por outro, a análise dessas últimas sociedades não deixou de produzir efeitos na etnologia mais tradicional (Eisenstadt 1961: 210). Mais do que isso, tudo indica que é preciso admitir que o estudo antropológico das sociedades complexas sempre teve a virtude de revelar, no sentido fotográfico do termo, uma série de dificuldades e equívocos já presentes nos trabalhos sobre as sociedades primitivas, mas que aí podiam passar mais ou menos desapercebidos seja em virtude de características intrínsecas desse tipo de sociedade, seja, mais provavelmente, devido à posição específica do observador em relação a elas. A antropologia das sociedades complexas contribuiu para colocar em questão, entre outras, premissas como a unidade e harmonia das sociedades, a possibilidade de caracterização de totalidades sociais autônomas, a homogeneidade global dos membros de uma sociedade etc. Poderíamos, pois, inverter críticas como as de Bierstedt: em lugar de supor que o modelo tradicional da antropologia seria inadequado para a compreensão das sociedades "civilizadas", poderíamos sustentar que a análise antropológica destas sociedades contribuiu para revelar a inadequação de certos traços do modelo aplicado meio cegamente às outras sociedades[14]. Como diz Slamet-Velsink (em Eisenstadt 1961: 216), "a abordagem da antropologia social [...] tem sérias limitações, que sempre estiveram presentes mas que estão se tornando mais evidentes e problemáticas em face de sociedades complexas e/ou em rápida transformação".

* * *

Nossa última questão é difícil e diz respeito à escolha do objeto empírico da investigação, devendo ser tratada separadamente e de modo apenas indicativo. Um dos efeitos do estudo da sociedade à qual pertencemos é, sem dúvida, radicalizar os problemas do relativismo e da neutralidade cien-

14. Bem como, é claro, para revelar a inadequação de algumas visões "científicas" de nossa própria sociedade.

tífica. O primeiro não poderia desembocar em um perigoso niilismo, fazendo com que admitíssemos, por exemplo, que o nazismo é apenas uma experiência cultural entre outras (Rabinow 1983: 58)? E a neutralidade não nos obrigaria a estudar sem valorações e "preconceitos" os grupos dominantes tanto quanto os "desvantajados" (Gulik 1973: 1021)? O problema, como ressaltou Joanna Overing, é que relativismo não pode significar abstenção de julgamento e que a ausência de qualquer fundamento transcendente não pode implicar numa suposta identidade de todos os valores, em niilismo portanto (Overing 1985: 23-24). Moralidade e razão são inseparáveis, e, kantianamente, eu sustentaria mesmo que a primeira subordina a segunda. Não, é claro, no sentido de que a pesquisa não deva ser "neutra", "objetiva" e "relativista", mas admitindo que estes traços são igualmente valores e que, enquanto tal, podem estar a serviço de um valor superior, valor que Overing denomina com precisão "auto-consciência" (: 23) e ao qual eu me limitaria a acrescentar o adjetivo "crítica".

Nesse sentido, a definição de antropologia como "crítica cultural" proposta por Marcus e Fischer parece bastante adequada. A única objeção ficaria por conta do fato de que o caminho traçado por esses autores para esta crítica — "justaposição transcultural" que, alinhando valores tidos como naturais por nossa própria sociedade com o resultado da investigação de outras culturas, produziria um saudável efeito de "desfamiliarização" (Marcus & Fischer 1986: 137-138) — me parece excessivamente ingênuo e abstrato. Penso, ao contrário, que a investigação direta de determinados sistemas de nossa própria sociedade, devidamente instruída por um olhar treinado por mais de cem anos de observação fina de outras culturas, poderia produzir melhores resultados. Para fazê-lo, contudo, a escolha do objeto constitui uma dimensão fundamental.

Vimos acima como Paul Veyne demonstra o caráter total da investigação histórica: se "tudo é histórico" e se, portanto, "a História" não existe, mas apenas "histórias de" (Veyne 1982: 23), a questão que imediatamente se coloca é a da determinação dos objetos de tais histórias. Nesse sentido, Veyne recorda a tese weberiana de que a história seria "relação de valores" (idem: 36), mas contesta a possibilidade de uma definição unívoca do que seria realmente importante considerar histórico. *Tudo* seria de fato histórico e as escolhas do historiador seriam motivadas exclusivamente por seu interesse, profissional ou não. Creio, contudo, ser necessário acrescentar aqui uma dimensão mais decididamente política ao esquema de Veyne, devolven-

do a Weber a razão, desde que se admita que o "interesse" não é uma propriedade unívoca de uma "civilização" (a nossa), mas uma variável determinada por uma tomada de posição. Em outros termos, tratar-se-ia de uma escolha política, mas no sentido preciso atribuído ao termo por Michel Foucault: a determinação do objeto deveria passar por uma espécie de diagnóstico do presente, procedendo em função do mapeamento e seleção de questões e lutas contemporâneas. Como se sabe, o trabalho do próprio Foucault em torno da loucura, da prisão, da sexualidade e das formas de subjetivação caminhou sempre nessa direção (especialmente Foucault 1984a e 1984b: Introdução). Se admitirmos que essas questões e lutas devam ser encaradas como sintomas de processos fundamentais — ou seja, como pistas a seguir, não como oposições definitivas em relação às quais seria preciso alinhar-se de modo simplista —, devemos reconhecer que este modelo abre a possibilidade de uma "antropologia das sociedades complexas" capaz de questionar criticamente tanto o campo teórico em que está inserida quanto a sociedade na qual se desenvolve.

Agradecimentos

Este artigo consiste em um remanejamento da primeira parte de um projeto de pesquisa financiado pelo CNPq e dedicado ao estudo antropológico das próximas eleições no Brasil. Trata-se, portanto, do mapeamento de certas questões levantadas pela aplicação dos métodos antropológicos na investigação das chamadas sociedades "complexas". Aproveito para agradecer as importantes sugestões de Otávio Velho para a forma final que o artigo veio a tomar, bem como a simpatia com que Mariza Peirano o leu e comentou.

BIBLIOGRAFIA

AKOUN, André. 1974. "A Sociologia". Em *História da Filosofia 7* (François Châtelet, org.). Rio de Janeiro: Zahar.

ARDENER, Edwin. 1985. "Social Anthropology and the Decline of Modernism". Em *Reason and Morality* (Joanna Overing, org.). London: Tavistock (A.S.A. Monographs 24).

ASAD, Talal. 1983. Anthropological Conceptions of Religion. *Man* 18 (2): 237-259.

______. 1986. "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology". Em *Writing Culture — The Poetics and Politics of Ethnography* (James Clifford & George E. Marcus, orgs.). Berkeley: University of California Press.

BASTIDE, Roger. 1974. *Sociologia e Psicanálise*. São Paulo: Melhoramentos/EDUSP.

______. 1979. *Antropologia Aplicada*. São Paulo: Perspectiva.

BELMONT, Nicole. 1987. "Préface". Em *Chemins de la Ville — Enquêtes Ethnologiques* (J. Gutwirth & C. Pétonnet, orgs.). Paris: Éditions du CTHS.

BENEDICT, Burton. 1968. "Sociological Characteristics of Small Territories and their Implications for Economic Development". Em *The Social Anthropology of Complex Societies*. (Michael Banton, org.). London: Tavistock (A.S.A. Monographs 4).

BENEDICT, Ruth. 1972. *O Crisântemo e a Espada*. São Paulo: Perspectiva.

BIERSTEDT, Robert. 1948. The Limitations of Anthropological Methods in Sociology. *The American Journal of Sociology* 54 (1): 22-30.

CLASTRES, Hélène. s.d. Primitivismo e Ciência do Homem no Século XVIII. *Discurso — Revista do Depto. de Filosofia do FFLCH* 13: 187-208.

CLASTRES, Pierre. 1974. *La Société contre l'État*. Paris: Minuit.

______. 1980. *Recherches d'Anthropologie Politique*. Paris: Minuit.

CLIFFORD, James & George E. MARCUS (orgs.). 1986. *Writing Culture — The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

DELAPORTE, Yves. 1986. L'Objet et la Méthode — Quelques Réflexions autour d'une Enquête d'Ethnologie Urbaine. *L'Homme* (Anthropologie — État des Lieux) 97/98: 164-182.

______. 1987. "De la Distance à la Distanciation — Enquête dans un Milieu Scientifique". Em *Chemins de la Ville — Enquêtes Ethnologiques* (J. Gutwirth & C. Pétonnet, orgs.). Paris: Éditions du CTHS.

DELEUZE, Gilles & Félix GUATTARI. 1976. *O Anti-Édipo*. Rio de Janeiro: Imago.

______. 1980. *Mille Plateaux*. Paris: Minuit.

DETIENNE, Marcel. 1979. "Repenser la Mythologie". Em *La Fonction Symbolique* (Michel Izard & Pierre Smith, orgs.). Paris: Gallimard.

______. 1981a. *L'Invention de la Mythologie*. Paris: Gallimard.

______. 1981b. Une Mythologie sans Illusion. *Le Temps de la Réflexion 1980:* 27-60.

DUMONT, Louis. 1977. *Homo Æqualis*. Paris: Gallimard.

______. 1978. *Homo Hierarchicus*. Paris: Gallimard (Tel).

EDDY, Elizabeth M. & William L. PARTRIDGE (orgs.). 1978. *Applied Anthropology in America*. New York: Columbia University Press.

EISENSTADT, Samuel N. 1961. Anthropological Studies of Complex Societies. *Current Anthropology* 2 (3): 201-222.

FOUCAULT, Michel. 1984a. "Deux Essais sur le Sujet et le Pouvoir". Em *Michel Foucault — Un Parcours Philosophique* (Hubert Dreyfus & Paul Rabinow, orgs.). Paris: Gallimard.

______. 1984b. *Histoire de la Sexualité 2 — L'Usage des Plaisirs*. Paris: Gallimard.

FRANKEMBERG, Ronald. 1968. "British Community Studies — Problems of Synthesis". Em *The Social Anthropology of Complex Societies*. (Michael Banton, org.). London: Tavistock (A.S.A. Monographs 4).

FRIEDL, John & Noel J. CHRISMAN. 1975. "Introduction". Em *City Ways — A Selective Reader in Urban Anthropology* (John Friedl & Noel J. Chrisman, orgs.). New York: Thomas Y. Crowell Company.

GEERTZ, Clifford. 1983. *Local Knowledge — Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.

GOODENOUGH, Ward H. 1978. "Multiculturalism as the Normal Human Experience". Em *Applied Anthropology in America* (Elizabeth M. Eddy & William L. Partridge, orgs.). New York: Columbia University Press.

GULIK, John. 1973. "Urban Anthropology". Em *Handbook of Social and Cultural Anthropology* (John J. Honigmann, org.). Chicago: Rand McNally College Publishing Company.

GUTWIRTH, Jacques. 1987. "Introduction". Em *Chemins de la Ville — Enquêtes Ethnologiques* (J. Gutwirth & C. Pétonnet, orgs.). Paris: Éditions du CTHS.

HANDLER, Richard. 1986. "Vigorous Male and Aspiring Female — Poetry, Personality, and Culture in Edward Sapir and Ruth Benedict". Em *Malinowski, Rivers, Benedict and Others — Essays on Culture and Personality* (George W. Stocking Jr., org.). Madison: The University of Wisconsin Press.

JACKSON, Walter. 1986. "Melville Herskovits and the Search for Afro-American Culture". Em *Malinowski, Rivers, Benedict and Others — Essays on Culture and Personality* (George W. Stocking Jr., org.). Madison: The University of Wisconsin Press.

KUPER, Adam. 1988. *The Invention of Primitive Society — Transformations of an Illusion*. London: Routledge.

LEITE, Dante Moreira. 1969. *O Caráter Nacional Brasileiro*. São Paulo: Pioneira.

LENCLUD, Gérard. 1986. En Être ou ne pas en Être, l'Anthropologie Sociale et les Societés Complexes. *L'Homme* (Anthropologie — État des Lieux) 97-98: 151-63.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1971. *Mythologiques IV: L'Homme Nu*. Paris: Plon.

______. 1973. *Anthropologie Structurale Deux*. Paris: Plon.

LÉVI-STRAUSS, Claude (org.). 1977. *L'Identité*. Paris: Bernard Grasset.

LEWONTIN, Richard C. 1985. "Adaptação". Em *Enciclopédia Einaudi (Vol. 6: Orgânico/ Inorgânico. Evolução)*. Lisboa: Imprensa Nacional — Casa da Moeda.

MARCUS, George E. & M.J. FISCHER. 1986. *Anthropology as Cultural Critique — An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

MEAD, Margaret. 1965. *And Keep Your Powder Dry — An Anthropologist Looks at America*. New York: Morrow Quill.

MITCHELL, J. Clyde. 1968. "Theoretical Orientations in African Urban Studies". Em *The Social Anthropology of Complex Societies*. (Michael Banton, org.). London: Tavistock (A.S.A. Monographs 4).

ORTNER, Sherry B. 1984. Theory in Anthropology Since the Sixties. *Comparative Studies of Society and History* 26 (1): 126-66.

OVERING, Joanna. 1985. "Introduction". Em *Reason and Morality* (Joanna Overing, org.). London: Tavistock (A.S.A. Monographs 24).

PARTRIDGE, William L. & Elizabeth M. EDDY. 1978. "The Development of Applied Anthropology in America". Em *Applied Anthropology in America* (Elizabeth M. Eddy & William L. Partridge (orgs.). New York: Columbia University Press.

PAUL-LÉVI, Françoise. 1986. À la Fondation de la Sociologie: l'Idéologie Primitiviste. *L'Homme* (Anthropologie — État des Lieux) 97-98: 299-320.

PEIRANO, Mariza G.S. 1991. Os Antropólogos e suas Linhagens. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 6 (16): 43-50.

PERLONGHER, Néstor. 1993. Antropologia das Sociedades Complexas — Identidade e Territorialidade, ou como Estava Vestida Margaret Mead. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 22: 137-144.

PÉTONNET, Colette. 1987. "Variations sur le Bruit Sourd d'un Mouvement Continu". Em *Chemins de la Ville — Enquêtes Ethnologiques* (J. Gutwirth & C. Pétonnet, orgs.). Paris: Éditions du CTHS.

PRESS, Irwin & M. Estellie SMITH. 1980. "Introduction". Em *Urban Place and Process — Readings in the Anthropology of Cities* (Irwin Press & M. Estellie Smith, orgs.). New York/London: MacMillan/Collier.

RABINOW, Paul. 1983. "Humanism as Nihilism: the Bracketing of Truth and Seriousness in American Cultural Anthropology". Em *Social Science as Moral Inquiry* (R. Bellah, N. Hann, P. Rabinoww & W. Sullivan, orgs.). New York: Columbia University Press.

REIS, Fábio Wanderley. 1991. O Tabelão e a Lupa — Teoria, Método Generalizante e Idiografia no Contexto Brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 6 (16): 27-42.

SAHLINS, Marshall. 1976. *Culture and Practical Reason.* Chicago: The University of Chicago Press.

STOCKING JR., George W. 1976. "Ideas and Institutions in American Anthropology: Thoughts Toward a History of the Interwar Period". Em *Selected Papers from the American Anthropologist*, Vol. 2 (George W. Stocking Jr., org.). Washington: American Anthropological Association.

______. 1986. "Essays on Culture and Personality". Em *Malinowski, Rivers, Benedict and Others — Essays on Culture and Personality* (George W. Stocking Jr., org.). Madison: The University of Wisconsin Press.

TESTART, Alain. 1986. L'Objet de l'Anthropologie Sociale. *L'Homme* (Anthropologie — État des Lieux) 97-98: 147-50.

THORNTON, Robert. 1988. The Rethoric of Ethnographic Holism. *Cultural Anthropology* 3 (3): 285-303.

TODOROV, Tzvetan. 1982. *La Conquête de l'Amérique — La Question de l'Autre*. Paris: Seuil.

TYLER, Stephen. 1986. "Post-Modern Ethnography: From Documento of the Occult to Occult Document". Em: *Writing Culture — The Poetics and Politics of Ethnography* (James Clifford & George E. Marcus, orgs.). Berkeley: University of California Press.

TYLOR, Edward Burnett. 1871. *Primitive Culture.* London: John Murray.

VELHO, Otávio. 1992. "Antropologia e a Questão da Representação". Em *Duas Conferências* (G. Velho & O. Velho). Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

VEYNE, Paul. 1982. *Como se Escreve a História — Foucault Revoluciona a História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

______. 1989. *O Inventário da Diferenças*. Lisboa: Gradiva.

WOLF, Eric. 1968. "Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies". Em *The Social Anthropology of Complex Societies*. (Michael Banton, org.). London: Tavistock (A.S.A. Monographs 4).

YANS-MCLAUGHLIN, Virginia. 1986. "Science, Democracy, and Ethos — Mobilizing Culture and Personality for World War II". Em *Malinowski, Rivers, Benedict and Others — Essays on Culture and Personality* (George W. Stocking Jr., org.). Madison: The University of Wisconsin Press.